UNIVERSITÉ DE FRANCE.

ACADÉMIE DE STRASBOURG.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE.

# ÉTUDE

SUR

# LE SYSTÈME THÉOLOGIQUE DE SERVET.

# THÈSE

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

LE 6 FÉVRIER 1867, A 4 HEURES DU SOIR

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

PAR

ADOLPHE CHAUVET,

DE SAINT-LAURENT-D'AIGOUZE (GARD).

STRASBOURG,

IMPRIMERIE DE FRÉDÉRIC-CHARLES HEITZ,

RUE DE L'OUTRE, 5.

—

1867.

A MES PARENTS.

AD. CHAUVET.

# A MES AMIS.

AD. CHAUVET.

# FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE.

---

M. Bruch ✻, Doyen de la Faculté.

MM. Bruch ✻,
Richard,
Reuss ✻,
Schmidt,
Colani,
Lichtenberger,
} Professeurs.

---

M. Colani, Président de la soutenance.

MM. Colani,
Schmidt,
Richard,
} Examinateurs.

---

*La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.*

# LE SYSTÈME THÉOLOGIQUE

DE

# SERVET.

### Objet de cette étude.

Cette étude est purement philosophique et théologique, son but est de faire connaître le système de Servet, sans s'occuper de l'homme; nous apprécions des idées, nous ne faisons pas l'histoire d'une pensée.

Sans doute, notre travail perd beaucoup à être ainsi restreint; nous aurions voulu écrire la pensée de Servet dans ses rapports avec sa vie; mais pour cela il aurait fallu étudier le milieu où son esprit s'est développé, les influences qu'il a subies dans l'école, dans l'Église, dans la société, nous placer nous-mêmes dans l'athmosphère qu'il a respirée, en un mot retracer l'histoire de son siècle; mais ce travail était au-dessus de nos forces, nous avons dû nous borner à l'exposition et à l'appréciation du système.

Ce travail n'offre donc d'autre intérêt que celui qui s'attache aux questions qui font l'objet même de la philosophie; mais cet intérêt est assez grand et assez légitime pour justifier pleinement le choix de notre sujet; c'est un

essai de philosophie chrétienne que nous avons à apprécier; nous sommes en présence d'une œuvre consciencieuse, fruit de longues années de méditations, et qui à ce titre seul, vaut bien la peine d'une analyse. D'ailleurs, quelle que soit la valeur d'un ouvrage pareil, que ce soit édifice solide ou vain échafaudage, on ne pénètre jamais sans un profit réel au cœur des questions philosophiques; en nous rendant compte des tentatives faites dans cet ordre de recherches par des esprits sérieux et convaincus, nous nous instruisons nous-mêmes sur la méthode que nous devons suivre après eux; étrangers à leurs préoccupations, exempts des influences qu'ils subissaient, nous pouvons mieux discerner les points faibles de leurs principes et de leurs raisonnements et nous tenir en garde contre leurs erreurs; c'est ainsi que le passé doit être la leçon de l'avenir.

Le plan de notre travail était tout tracé; analyser le système aussi fidèlement que possible, montrer de quelles sources il dérive, l'apprécier impartialement, voilà la marche qui s'imposait à quelque sorte à nous[1].

[1] Les ouvrages de Servet sont : Un traité intitulé : *Libri VII de Trinitatis erroribus,* publié en 1531 à Haguenau; un traité intitulé : *Libri II Dialogorum de Trinitate;* et surtout son ouvrage principal intitulé : *Christianismi restitutio,* publié à Vienne en 1563; ce dernier livre contient toute sa pensée dans sa forme définitive; il se divise ainsi :

1. *De trinitate divina quod in ea non sit invisibilium trium illusio, sed vera substantiæ Dei manifestatio in verbo et communicatio in sperrta, Libri VII. L. I. De homine Jesu Christo et simulachris falsis. L. II. Quorundam locorum expositionem continem. L. III. Personæ Christi in verbo præfigurationem ostendans, visionem Dei et verbi hypostasim. L. IV. Nomina Dei ejusque essentiam omniformem manifestam et serum omnia principia. L. V. Inquo agitur de spiritu sancto.* Ses deux dialogues : *Dial. I. Agit de legis umbris et Christi complemento, angelorum, animarum et infermi substantia. Dial. II. Modum generationis*

# CHAPITRE PREMIER.

## Analyse du système de Servet.

### I. Dieu.

Dieu en lui-même est absolument incompréhensible. L'esprit est impuissant à le saisir parce qu'il s'arrête partout à des formes, à des images, à des limites qui ne peuvent convenir à Dieu. Dieu doit tout embrasser, mais en même temps il doit tout dépasser[1]; car autrement, il aurait une limite. Non-seulement il ne peut pas être déterminé par la pensée, mais il est indéterminé en soi. Vous ne pouvez même pas lui accorder l'existence réelle, ce que nous appelons aujourd'hui la personnalité, car un être quelconque est borné; en dehors de lui, il y encore tout le possible, c'est-à-dire l'infini. Quand vous voulez vous élever jusqu'à Dieu, vous ne pouvez procéder que par voie de négation, jusqu'à ce que vous arriviez à quelquechose d'insaisissable, à quoi vous ne puissiez plus rien ôter. Ainsi, p. ex., Dieu n'est ni lumière, ni substance, ni es-

*Christi docens, quod ipse non sit creatura, nec finitæ potentiæ, sed verè adorandus verè que Deus.* 2. *De fide et justitia regni Christi, legis justitiam superantis, et de chantate Libri III.* 3. *De regeneratione supersa et de regno Antichristi libri IV.* 4. *Epistola triginta ad Joannem librinum, Gebennensium concionatiorem.* 5. *Signa sexaginta regni Antichristi.* 6. *De mysterio trinitatis et veterum disciplina ad Philippum Melanchtonem et ejus collegas Apologia.*

Nous avons consulté pour notre travail l'ouvrage de Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit,* Tubingen 1843, et l'étude de Drechsel, *Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin,* Heidelberg 1839.

[1] *Restitutio christianismi. De Trin. lib. III,* p. 110. *Deus omnia transcendit omnem intellectum et mentem superat. Per solam abnegationem posse Deum definiri, quidam docuerunt. Deus non est lux, sed supra lucem : nec essentia, sed supra essentiam, nec spiritus, sed supra spiritum, supra quicquid cogitari potest.*

prit, ni quoi que ce soit, parce qu'il est plus que lumière, plus que substance, plus qu'esprit, il est au-dessus et en quelque sorte en dehors de tout.

Cet infini virtuel, cette chose qui n'a ni contours, ni limites, ni substance, porte et contient toutes les substances et toutes les formes. Si en lui-même il n'est rien de tout ce qui doit être, si considéré dans sa transcendance, il apparaît comme une pure virtualité, cependant tout ce qui doit être existe déjà en lui. Ce Dieu est donc l'être en soi de la manière la plus générale et la plus absolue; toutes les existences dérivent de lui [1]; ce sont les modes innombrables de sa manifestation, les mille et mille éclosions partielles de la Divinité dans les profondeurs de l'infini. En un mot, le Dieu transcendant est aussi immanent; s'il est la circonférence insaisissable, il est aussi le cercle tout entier; s'il est la limite inaccessible des choses, il est aussi même l'essence des choses, il est au-dessus de tout, en-dehors de tout, et il est tout.

Cependant, quoique Dieu soit l'essence des choses, il n'est jamais confondu avec l'ensemble des choses, non-seulement parce qu'il est transcendant, mais parce qu'il n'y a entre elles et lui qu'un lien volontaire ; s'il retire à la création la vie qu'il lui a donnée, celle-ci rentre dans le néant d'où elle est sortie, mais Dieu ne perd absolument rien [2]; il reste ce qu'il était, l'être en soi, l'essence

[1] *De Trin. lib. III*, p. 128. *Ea ipsa Dei universalis et omniformis essentia homines et res alias omnes essentiat.* P. 130 : *Ipse essentialiter omnia sustentat, ut creatura quœvis, ab eâ sustentatione destituta, in nihilum redeat, sicut est de nihilo.*

[2] *De Trin.*, p. 130 : *Ipse essentialiter omnia sustentat, ut creatura quœvis, ab eâ sustentatione destituta, in nihilum redeat, sicut est de nihilo.*

de tout le possible qu'il peut appeler à l'existence quand il voudra.

Les anciens Hébreux et les philosophes, dit Servet, ont enseigné cette vérité, et il cite le rabbin Moyse, Aben-Ezra, Pythagore, Anaxagore, Zoroastre, Trismégiste et Platon. «Tous les mouvements, dit Platon, sont ramenés à un seul premier moteur, toutes les natures à une seule nature, toutes les vies à une seule première vie, par laquelle et dans laquelle toutes les choses vivent et se meuvent. Tous les anciens ont dit que Dieu, en tirant de lui des matières confuses, leur avait donné des formes visibles et lumineuses, à l'image de sa beauté.

Toutes les choses créées sont donc divines, mais non pas cependant dans la même mesure; nous n'avons pas la même dose d'esprit divin que les anges, l'esprit naturel diffère de l'esprit surajouté par la grâce; après la résurrection, nous verrons des modes nouveaux de l'immanation divine; ces modes sont très-variés, très-différents quant au degré de divinité qu'ils représentent, mais ils sont tous au même titre des manifestations de l'être divin.

### II. L'évolution divine.

Pour expliquer le rapport du Dieu caché et du monde objectif, de l'Un et du multiple, Servet rattache tous les modes de la manifestation à un seul mode, qui les contient tous et qui les résume. Ce mode unique, primordial, existait de tout temps en Dieu; c'est le mode de la substance dans toute sa plénitude[1], portant en elle toutes les substances, il n'est pas autre chose que Dieu se posant en

[1] *De Trin. lib. IIII*, p. 129 : *Unicus est modus divinus insignis et principium aliorum. Hic est modus plenitudinis substantiæ, modus sine mensura. Hæc est de rebus æterna cogitatio.*

quelque sorte hors de lui-même, comme son propre objet; il marque le premier moment de l'évolution divine.

Le monde tout entier existait en Dieu avant de devenir extérieur à Dieu. Dieu, comme nous l'apprend Jésus, fils de Sirach, voyait et pouvait compter en lui-même toutes les choses qui ont été créées depuis, toutes les gouttes de pluie et tous les grains de sable[1]. Philon nous apprend dans ses allégories sur la loi que tous les phénomènes étaient gravés d'avance dans la pensée divine et cela peut se conclure de ces paroles de Moïse s'adressant à Dieu : «Efface-moi de ton livre.» Cette vérité est aussi établie par plusieurs psaumes. Platon *ad Dionysium* a écrit d'après les anciens que toutes les choses ont toujours existé en Celui qui en est le principe et le régulateur suprême. Jean, dans l'Apocalypse, enseigne que les livres de Dieu où tous les événements sont inscrits de toute éternité seront ouverts et que nous serons jugés selon la lettre de ces livres. Enfin le témoignage de toute l'Écriture et des principaux Pères de l'Église établit victorieusement cette vérité fondamentale.

Servet se sert aussi d'autres arguments pour la même fin. Si Dieu, dit-il, a fait l'homme qui est le monde en petit, c'est qu'il en avait en lui le modèle. Mais le microcosme contient toutes les choses qui existent dans la création, donc le modèle de ce microcosme doit contenir à plus forte raison l'ensemble des choses créées, sans aucune exception[2].

[1] *De Trin. lib. IIII*, p. 139 : *Jesus filius Sirach, sapientiam quandam in Deo docet, in qua velut in lumine suo Deus ipse videt et dinumeravit creata omnia, omnes pluviæ guttas et omnem arenam maris.*

[2] *De Trin. IIII*, p. 137 : *In primo illo mundo exemplari continentur omnia*

Il y avait donc en Dieu un monde avant le monde, le monde vrai, le monde archétype, le monde idéal. Ce monde, c'est le verbe même de Dieu.

Ce verbe, appelé la *sagesse de Dieu,* c'est l'esprit à la fois un et multiple qui contient tout en lui-même : *sapientia dicitur spiritus unus et multiplex omnia continens.* Cette sagesse est identique à la pensée même de Dieu, elle est le principe même de tout ce qui est, elle est tout ce qui doit être[1].

Ce verbe de Dieu est aussi appelé la lumière de Dieu, *lux increata.* C'est parce qu'il est lumineux que le verbe contient les images des choses.

Mais il y a dans la lumière du verbe autre chose que des types, des formes sans consistance; il y a en elle des énergies souveraines, les forces mêmes des choses[2]. C'est-à-dire que sans elle, les choses cesseraient d'exister.

Cette conception de la lumière portant en elle les forces et les formes est un des traits essentiels du système de Servet; il met le plus grand soin à l'expliquer et à la mettre en relief; les images visibles, dit-il, envoyées par un objet quelconque dans un miroir et réfléchies ensuite dans l'œil, sont de certaines étincelles de lumière qui portent en elles la forme et l'image de l'objet; la lumière fait donc partie intégrante des corps qu'elle façonne et qu'elle soutient, elle est plus qu'un fluide et plus qu'une force; elle

[1] *De Trin. IIII,* p. 158 : *Sapientia erat omne quod fuit, quod est, quod futurum est. Ea ipsa erat* λογος, *erat ratio mirifica, in qua omnia visibiliter relucebant. Ille ipse Dei sermo est ejus sapientia et ea ipsa lux faciei Christi.*

[2] *De Trin. In ipsa luce sunt originales rerum vires.*

est le principe formel des choses [1], un véritable agent doué d'une vertu propre qu'elle communique à la matière inerte; bien plus, nous verrons bientôt que la matière elle-même est considérée comme un produit de la lumière condensée.

Il y a donc entre les idées-types du verbe et les formes substantielles des corps une parenté naturelle et cette parenté s'étend à nos esprits et en général à toutes les intelligences. La lumière a en quelque sorte incarné les types au-dehors de nous, sous une forme sensible, en même temps qu'elle les répandait dans notre esprit; l'esprit, c'est le monde extérieur réfléchi; le monde extérieur, c'est l'esprit visible. Les corps et les esprits ont une origine commune, ils existent ensemble et au même titre dans la lumière du verbe, ils ne sont que des modes différents de la manifestation divine dont la lumière est le principe et l'agent [2].

Il n'est pas difficile de comprendre maintenant comment le multiple a pu sortir de l'unité, comment l'infini est entré en rapport avec le fini; le monde étant substantiellement dans la lumière du verbe, et le verbe émanant de Dieu, il en résulte que Dieu et le monde se rencontrent, se touchent dans le verbe. La lumière tient à Dieu par son

[1] Bauer, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit. — Das Licht ist das Princip des allgemeinen göttlichen Lebens.*

[2] *De Trin. Non solum in luce omnia repræsentantur, sed et in luce omnia consistunt. Verbum illud in quo omnia consistunt, lux est.*

Servet cite à l'appui de cette opinion Plotin et Proclus, interprètes de Platon. *Plotinus et Proclus interpretes, non solum exemplares sed essentiales formas in divinis ideis ponunt, a quibus creata omnia pendent.*

P. 147 : *Lux illa mentis tuæ, qua me intus vides, cognationem habet cum forma hac mea a te visa. Et hæc mea forma stigma suum in animam tuam impressit. Lux est, quæ cum corporalibus spiritualia connectit, omnia in se continens, et palam exhibens ipsis oculis intuenda.*

expansibilité indéfinie et au corps par les forces génératrices et formatives qu'elle porte en elle. Dieu n'a qu'à regarder dans sa propre lumière, il peut y contempler la création tout entière qui n'est qu'une manifestation de son être. La lumière est donc le lien admirable qui unit le Dieu caché à son œuvre, qui met l'infini en rapport avec le fini, l'idéal avec le réel.

Si l'on se demande maintenant comment la lumière incréée a pu produire les corps, Servet ne sera pas embarrassé pour répondre; après avoir idéalisé la matière et épaissi l'idée, il attribuera l'une et l'autre à la lumière créée et si l'on veut savoir d'où vient cette lumière créée, il dira : c'est la production immédiate, la propagation et en quelque sorte le prolongement de la lumière incréée[1].

### *L'Esprit.*

Mais il y a dans la création autre chose que des formes et des forces, qui sont les manifestations de la pensée divine et de sa puissance. Réduit à ces seuls principes, le monde subsisterait sans doute en Dieu, mais comme un mécanisme privé de vie; Dieu pourrait admirer la beauté de son édifice, mais il n'y rencontrerait que le silence, pas une âme ne lui répondrait, pas une fleur ne lui sourirait, il n'aurait créé qu'un désert. Il faut donc qu'un nouveau mode d'évolution divine soit intervenu pour mettre le

[1] *De Trin.*, p. 145 : *Ipsa lux creata, velut primæ lucis simillima propago et seminarium, continet rerum formales proprietates et virtutes ipsis substantialibus formis insitas. In anima quoque est seminarium symbolum a luce.* — P. 168 : *Anima nostra est lucerna quædam Dei. Est ut scintilla spiritus Dei, imago sapientiæ Dei, creata quidem, sed spirituali illi sapientiæ simillima, ei insita, innatum habens lumen divinitatis.*

monde en communication avec Dieu. Ce mode de la communication divine, c'est l'esprit. L'esprit est assimilé au souffle puissant qui anime tout et qui remplit tout; il n'est pas précisément confondu avec l'air lui-même, mais il s'en rapproche autant que la lumière incréée se rapproche de la lumière créée; il est appelé un souffle aérien, *aëreus flatus*. Notre âme est appelée une étincelle de l'esprit de Dieu, créée, il est vrai, mais presqu'immatérielle. Dieu l'a faite avec une certaine combinaison de l'esprit aérien et d'une étincelle de sa Divinité qui remplit l'air [1]. Elle est comparée à une lampe [2].

Du reste, la communication de l'esprit n'est pas bornée à l'homme. La création tout entière est un vaste organisme vivifié par cet esprit, la vie universelle n'est que l'immense respiration de Dieu.

Cela posé, nous devons retrouver dans le monde archétype, qui est le modèle du monde réel, le souffle primitif, l'esprit archétype. En effet, le type de l'esprit créé, nous dit Servet, existait dans l'esprit de Dieu. Il subsiste éternellement en Dieu dans le monde archétype et c'est de là qu'il sort, comme la lumière, pour vivifier le monde.

### *Rapports du verbe et de l'esprit.*

Pour expliquer ces rapports, Servet, fidèle à sa méthode, a recours aux analogies puisées dans notre propre organisme. Dans notre parole, dit-il, il y a du souffle, le

[1] *De Trin. lib. V*, p. 168 : *Ab aereo ipso flatu inducit ibi Deus hominibus animas, quibus innata est spiriti aeris vita. Hinc anima Hebraice sonat idem quod respiratio. Ab aere inducit Deus animam cum anima ipsa aerem inducens, et scintillam ipsius Deitatis, quæ aerem implet.*

[2] *Anima nostra est lucerna quædam.*

souffle est inséparable de la parole, il ne fait qu'un avec elle[1]. La parole, c'est le signe de l'idée et ce signe ne peut pas se produire sans le souffle. Tous deux partent ensemble au même instant et se combinent intimément pour produire un effet unique. Otez la parole du souffle, vous n'avez plus rien qu'un vain son. Si vous ôtez le souffle à la parole, tout disparaît, la pensée reste cachée ; ainsi la parole, c'est l'idée manifestée, mais cette manifestation est impossible sans la communication qui est due au souffle[2].

Il en est de même en Dieu. Par la parole, Dieu produit l'image de la création future, le type idéal ; c'est le mode de la manifestation divine ; par le souffle qui sort de lui, il rend cette image vivante, susceptible d'entrer en rapport avec lui, c'est le mode de la communication divine. Comme dans l'homme, ces deux modes sont connexes; ils ne font qu'un[3]; l'esprit est dans le verbe, le verbe est dans l'esprit; ils sont une seule et même substance, qui revêt soit une forme, soit l'autre ; ce mode unique est le mode divin par excellence, le mode sans mesure, qui porte en lui l'universalité des substances[4].

[1] *De Trin. lib. V*, p. 163 : *In sermone nostro est spiritus, et re ipsa non differt a sermone spiritus, sed dispensationis modo.*

[2] *De Trin. lib. V*, p. 163 : *Quem admodum Dei essentia, quatenus mundo manifestatur, est verbum, ita quatenus mundo communicatur, est spiritus, est que manifestationi annexa communicatio. Quem admodum in verbo erat idea princeps creati hominis, ita in spiritu erat idea princeps creati spiritus.*

[3] *Prodibat cum sermone spiritus, Deus loquendo spirabat, sermonis et spiritus erat eadem substantia, sed modus diversus.*

[4] P. 129 : *Unicus modus est divinus insignis et principium aliorum. Hic est modus plenitudinis substantiæ, modus corporalis et modus spiritualis, modus utrque substantialis, alias res essentiam in corpore et spiritu.*

*Rapports de l'esprit et de la lumière.*

Si nous avons bien compris jusqu'ici la pensée de Servet, nous devons reconnaître dans le monde archétype, deux mondes non séparés, ayant la même origine et la même nature, mais que la raison peut et doit distinguer ; le monde que nous appellerons extérieur, c'est le verbe proprement dit, comprenant les types et les forces dont le principe est dans la lumière, c'est le monde des formes substantielles dont les intelligences ne sont qu'un cas particulier [1] ; l'autre monde est celui de la vie, c'est le monde intérieur.

La lumière soutient avec ces deux mondes ou ces deux modes de l'activité divine, des rapports tout-à-fait analogues. Nous avons vu qu'elle servait de lien entre l'idée et la matière, de manière à les rapprocher, à fixer l'une dans l'autre, et à les maintenir dans une parfaite et substantielle unité; en vertu de cette même force d'expansion, elle va se répandre aussi entre les deux mondes archétypes et les fondre en quelque sorte en un seul; sans être elle-même, un monde, un mode de l'activité divine, elle est inséparable de chacun des deux modes; l'Esprit aussi bien que le Verbe porte en lui une lumière divine et c'est pour cela que nos âmes sont comparées à des étincelles de l'esprit ou à des lampes. Les deux modes lumineux, réunis et se pénétrant l'un l'autre précisément dans la lumière et par la lumière, forment donc un seul mode brillant qui est la gloire même de Dieu [2].

[1] *De Trin.*, p. 165 : *Sermonis et spiritus erat eadem substantia, sed diversus modus. Totum verbi et spiritus arcanum erat fulgens Christi gloria. Lux semper est communis verbo et spiritui.*

[2] *De Trin. II*, p. 166 : *Deus verbo corpora creavit et spiritu vivifi-*

Pour bien comprendre ces rapports, nous n'avons qu'à considérer la nuée miraculeuse qui précédait le peuple de Dieu dans le désert, elle était à la fois aqueuse, aérienne et lumineuse, c'est-à-dire, corporelle, spirituelle et brillante [1]. Mais les trois éléments dont elle était formée n'étaient que des modifications d'une même substance: suivant un premier mode de dispensation, elle était un corps solide, palpable: suivant un autre mode, elle était un souffle de vent, mais elle n'avait évidemment qu'une seule substance, toute pénétrée d'une lumière innée. De même, Dieu est à la fois verbe dans la forme et dans la chair, esprit dans l'âme et dans le souffle, et toujours lumière, et l'ensemble brillant de ces manifestations constitue un seul et même mode, qui est le monde archétype.

En résumé, nous dirons que le Saint-Esprit n'est qu'une émanation de Dieu; il procède de Dieu à la vérité, mais au même titre que l'air, le feu, la sagesse, la lumière; il n'est pas autre chose que l'âme universelle de la création.

*cavit. Verbo ejus facti sunt cœli et spiritu ejus omnis virtus eorum. Verbo ejus creata est hominum materia et spiritu inducta anima.*

[1] *De Trin. V*, 164 : *Nubes illa verbi et spiritus Dei, in substantia sua interna, erat hujus aqueæ et aereæ nubis archetypa, et erat lucida nubes, velut ignea. Id que totum in una substantia, sicut horum trium elementorum estuna prima substantia, corporalis et spiritualis, et splendent. Secundum modum dispensationis unum, elementaris hæc nubis substantia fit tangibile solidum corpus, secundum alium fit venti spiritus, in eadem substantia, innatam semper lucem habente. Secundum modum unum apparebat Deus verbum in nube, secundum alium ibi spirabat, secundum utrumque semper lux, secundum modum unum est verbum in carne, secundum alium est spiritus in anima, secundum utrumque semper lux.*

*De Trin. V*, 157 : *Deus est pater spiritus sancti, sicut pater luminis, pater gloriæ.*

*Le Christ.*

Le monde archétype, tel que nous venons de le définir, esprit, lumière et verbe, est souvent désigné par le mot de verbe, qui est ainsi employé dans deux acceptions différentes. Il en résulte une certaine confusion, plus apparente que réelle, car la lumière, l'esprit et le verbe étant au fond une même substance, un même mode de l'activité divine, on peut donner à l'un de ces mots une portée plus générale et en faire le nom du monde archétype lui-même. C'est le sens que nous donnons maintenant au mot Verbe.

Le Verbe tout en se répandant dans le monde des réalités objectives n'est jamais connu de nous que partiellement; nous ne pouvons pas le saisir dans son unité première; les mille rayons qui sortent de la lumière incréée, les ondes innombrables qui se répandent dans la création, font surgir devant nos yeux quelques images fugitives sur la face changeante du monde, éveillent dans nos âmes une vie factice. Mais le foyer de la lumière, la source de ces ondes nous échappe. Le Verbe est inaccessible comme Dieu.

Si donc l'évolution divine s'était arrêtée à ce premier degré, elle eût été pour nous d'un faible secours. Mais, de même que les idées divines prennent successivement place dans le monde objectif, de même le Verbe qui les porte toutes en lui a eu son incarnation visible et palpable dans le corps et l'esprit de Christ. Cette incarnation marque le second moment et forme le point culminant de l'évolution divine.

Le verbe n'était pas encore le Christ, mais il le portait en lui-même, comme la graine porte le fruit : « *Verbum est semen generationis Christi.* » Le Verbe était le fils personnel [1], c'est-à-dire, la forme substantielle du Fils. Christ est le fils réel, c'est-à-dire, le Fils manifesté objectivement. A la vérité, on parle avec raison d'une génération éternelle du Fils dans le Verbe[2], mais ce fils n'était pas encore distinct de Dieu dont il était la pensée éternelle, la sagesse naturelle. C'était un Fils virtuel qui n'est devenu proprement le Fils qu'en prenant une forme visible dans le sein de la vierge Marie. Le Fils était conçu de toute éternité, mais il n'était que conçu; quand les temps ont été accomplis, le fruit qui existait en germe dans la graine s'est détaché de l'arbre, et c'est à ce moment que l'enfantement du Fils réel a eu lieu. C'est ainsi que Servet, fidèle à sa méthode, explique les phénomènes du monde supérieur par ceux du monde physique [3].

[1] Le mot *personne, persona,* désigne la forme substantielle de l'être, abstraction faite de la constitution matérielle. *De Trin. III,* p. 95 : *Exterior hominis species, facies et repræsentatio persona et in scripturis et alibi semper vocatur.*

[2] *De Trin. II,* 85 : *Tribuitur quidem filio Jesu Christo æterna generatio. Filium hunc hominem, hunc Jesum, dicimus ab initio apud Deum fuisse in propria persona et substantia. Verbum erat personalis filius in persona et substantia futuri filii. Concedendum igitur, verbum fuisse olim personalem filium, non realem.* — Voir Bauer, *Die christliche Lehre,* tome III, p. 73.

[3] *De Trin. II,* 78 : *Hanc similitudinem accipe. Si potentia mihi daretur ut per oris flatum in muliere filium generarem, tunc si emisso flatu ego recederem, dicere mulieri possem : filium genui, filium in te relinquo, qui veniente temporis plenitudine factus homo ex te nascetur. Flatus hic non est realis filius, sed ratione seminalis virtutis genitum tunc filium dicimus. Ita in Deo non fuit inter res illas generatio invisibilis filii, sed verbi prolatione est facta generatio post apparentis carnis, quæ est filius Dei benedicti.*

Il ne faut pas nous étonner d'ailleurs que le verbe nous soit apparu sous la forme d'un homme, car c'était là la forme primitive dans laquelle toutes les autres subsistaient. L'homme est en petit le monde entier, il contient en lui toutes les formes et toutes les forces en germe. L'homme véritable, c'est le verbe lumineux au sein de la Divinité. Le monde archétype était donc déjà l'homme type, le Christ futur.

C'est par cette distinction historique entre le verbe et Christ que Servet explique l'anthropomorphisme de l'Ancien Testament[1]. Autrefois, dit-il, on attribuait à Dieu, non sans une apparence de raison, des mains, des pieds, des yeux, en un mot, un corps réel. Pourquoi? Parce que le verbe qui se manifestait sous sa forme véritable, qui est la forme humaine, n'était pas encore distinct de Dieu. Mais maintenant le dédoublement s'est produit; nous avons dans le Fils des formes corporelles et la majesté du Père est sauvegardée.

L'opération par laquelle le verbe devient le Fils réel n'est pas conçue comme un pur effet de la volonté divine; elle s'explique rationnellement, c'est-à-dire naturellement, d'après les principes déjà posés; le souffle contenu dans le verbe porte en lui substantiellement le Christ, c'est le principe générateur; l'autre principe est fourni par la terre, dans le corps de Marie. L'union de ces deux principes produit le Fils réel. Le ciel s'unit donc à la terre et la féconde afin de produire un être qui les contienne et

[1] *Non est sine significatione quod in veteri Testamento toties in Deo legas manus, oculos, faciem et pede corporalibus oculis visos et quod nihil horum in novo testamento reperiatur, sed ejus oppositum, nam Deus spiritus est. Non erat tam realis distinctio patris a filio.* —Baur, 74.

qui les résume; les trois éléments supérieurs du monde archétype forment la part du Père, c'est la rosée de la nuée céleste et lumineuse qui pénètre le corps et se répand dans le sang de Marie, transformant ainsi la matière en Dieu[1]. Christ est à la fois l'idéal et le réel, le verbe, l'esprit, la lumière, la matière, la substance universelle, la Divinité dans toute sa plénitude.

Il faudrait donc bien se garder de distinguer en Christ deux natures, l'une divine et l'autre humaine; ou bien de mettre en lui un corps terrestre et une âme divine; ces distinctions sont arbitraires et puériles. Jésus-Christ n'a qu'une nature, la nature divine par excellence. Seulement les éléments constitutifs de cette nature n'ont pas la même dose de divinité.

Cette incarnation absolue du verbe est le point central du système de Servet, il lui fallait absolument un Dieu tombant sous les sens. C'était là la condition *sine qua non* de la réalité et de l'efficacité de sa foi. Hors de là, il ne voyait que doute et ténèbres. Sa manière de voir à ce sujet était la conséquence de cette opinion philosophique que la vue est un élément essentiel de toute connaissance, de sorte que sans cette donnée première d'une représentation

[1] *De Trin. IV*, p. 159 : *Sunt in Christo tria elementa superiora de substantia patris. Sicut paternum nostrum semen est aqueum, aereo et igneo spiritu plenum, ita in Christo nubes illa oraculi Dei, velut aquea, aerea et ignea fuit ros naturalis genituræ Christi nihil in se terreum continens. In summa nihil in fœtibus est a patre terreum, sed a matre. Dialogi II*, p. 263 : *Ros ille celestis et lucidæ nubis obumbrans virgini ejus semini et sanguini sese citra carnis libidinea immiscuit et humanam materiam in Deum transformavit. — De Trin.*, p. 165 : *Superioribus archetypi mundi elementis substantialiter conjunguntur inferiora in unius Christi generatione. Omnium in Christo recapitulatio in summa ita colligitur, &c.*

très-exacte de l'objet que nous voulons connaître, aucune pensée réelle objective n'est possible, et par suite la foi ne lui paraissait plus qu'une illusion. L'argument, dit-il, tiré de la nécessité de la vision pour l'adoration, est solide, car l'adoration suppose la vision, il faut voir dans l'esprit ce que l'esprit doit adorer. La connaissance procède de l'observation, elle va du dehors au-dedans; si nous n'avions vu réellement Dieu en Christ, Christ pourrait de nouveau nous dire avec juste raison: «Vous adorez ce que vous ne connaissez pas.»

C'est là la pensée-mère de tout le système de Servet, celle qui devait l'expliquer, le justifier et en assurer le triomphe. Servet s'y arrête avec la plus grande complaisance, il la présente de toutes les manières, il l'entoure de tous les témoignages, de toutes les preuves qui peuvent le mieux la défendre. Le verbe divin fait homme, dit-il, Jean l'a vu de ses yeux, touché de ses mains, il a en quelque sorte palpé Dieu, réellement et substantiellement présent dans le corps de Christ. S[t]-Paul, dans son Épitre aux Colossiens, affirme que toute la plénitude de la Divinité a habité corporellement en Jésus-Christ. Enfin Jésus a lui-même enseigné cette vérité sous toutes les formes. Il a pu dire: Jean IV, 23: «Le temps est venu que les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité,» et Jean XIV: «Qui m'adore adore mon Père.» La différence essentielle entre un Chrétien et un Turc consiste en ce que le premier adore un Dieu qu'il connaît et qu'il voit, tandis que le second adresse ses prières à une pure abstraction; l'un est dans la vérité, l'autre est le jouet d'une illusion. Enfin, pour ne pas laisser prise à l'équivoque, Servet résume sa pensée par une sorte de paradoxe, qui est le der-

nier trait de son tableau : «Jésus-Christ a la vue, le goût, le toucher, l'odorat, le visage de Dieu.»

Nous sommes arrivé au terme de cette exposition de l'évolution divine, d'après le système de Servet. Servet croit avoir résolu tous les problèmes que la raison se pose sur Dieu, sur l'origine des choses et sur les rapports de l'infini et du fini. Il peut dire avec assurance, sinon avec raison, que son œuvre est «l'immensité même»; par un dédoublement produit au sein de la Divinité, il met le Dieu infini en contact avec le monde fini et par l'incarnation du verbe, il le fait descendre jusqu'à nous, le pose devant nos yeux et nous assure ainsi la vue complète et l'adoration réelle du Dieu qu'il a déclaré d'abord insaisissable et incompréhensible dans les profondeurs de l'être. Admirable résultat, pense-t-il, et bien propre à confondre tous les partisans d'une divinité triple, d'un monstre à trois têtes ou plutôt de trois abstractions, créations imaginaires d'une pensée égarée.

### III. L'œuvre du Christ.

*Le verbe dans l'ancienne alliance.*

Entre les deux moments de l'évolution divine, il faut placer toute l'économie de l'ancienne alliance à laquelle se rapportent les angélophanies et les théophanies. Le Verbe n'a pas cessé de se manifester depuis la création, mais par des figures et sous des voiles. Les anges sont des émanations directes de la lumière, ils ont porté en quelque sorte en eux-mêmes l'image du Christ futur [1]. Ils

[1] *De Trin. III*, p. 101 : *In verbo erat Christi persona per angelum gesta. Judaei videbant angelum in Deo et Deum in angelo, angelus dictus est facies Dei.* — *De Trin. III*, p. 102 : *In angelis erat ministerium*

se sont promenés au milieu des hommes pareils à des ombres qui reproduiraient exactement la forme des objets éclairés. Ils sont les ombres qui figurent Christ. Abraham écoutait le Verbe qui lui parlait par la voix d'un ange. Élohim apparut à Moïse sous la forme d'un ange. Celui qui précédait les enfants d'Israël était Dieu lui-même, Deut I; le même est appelé un ange, Ex. 23, et c'était Christ d'après 1 Cor, 10. Au fond, ces diverses dénominations s'appliquent à la «*facies Dei.*» Ainsi l'ange représente Dieu ou le Verbe ou Christ, en tant qu'il est la forme du Verbe. Mais l'analogie s'arrête là; la ressemblance est tout extérieure.

Les anges ne sont pas les seuls intermédiaires entre Dieu et l'homme, le Verbe est fécond en ressources; il s'est manifesté avec éclat dans la nuée, qui était la splendeur aqueuse de la gloire de Dieu, un fleuve de feu, une pluie de Verbe, une rosée qui devait produire le Fils réel.

Toutes les visions, toutes les apparitions, tous les oracles de l'ancien Testament sont des manifestations du Verbe, manifestations partielles qui ne se faisaient qu'à travers des voiles; le tabernacle, la nuée, le temple servaient à adoucir la lumière du Verbe dont les hommes pécheurs n'étaient pas capables de supporter l'éclat. Servet cite cent cinquante passages de l'ancien et du nouveau Testament pour établir que le Verbe s'est manifesté aux patriarches, aux prophètes, aux sages de l'ancienne alliance. La loi était aussi comme un reflet de la pensée divine, appropriée à la faiblesse des Juifs. En un mot,

*figurationis, cum lucis verbi participatione, facies et persona Christi erat per angelum adumbrata. Angelus præfigurans Dei personam induebat et dicebatur Deus.*

toute l'ancienne économie juive, avec ses lois, ses institutions, ses révélations incomplètes, était le voile à travers lequel brillait faiblement la lumière du Verbe [1].

Enfin ce voile a été levé et le Verbe est apparu dans toute sa gloire; toutes les formes protectrices qui soutenaient et enveloppaient la Divinité ont disparu; toutes les visions passagères et imparfaites ont fait place à la réalité qu'elles figuraient. Tous les reflets se sont évanouis devant la lumière elle-même. Le Verbe a pris un corps et dès ce moment, l'ère des figures et des types a été fermée pour toujours.

### *Le monde.*

D'après ce que nous avons exposé du système de Servet, tout est sorti de Dieu ; Dieu est l'essence de tout; quand Servet distingue la nature humaine de la nature divine, c'est pour s'accommoder au langage usuel; il n'y a qu'une seule substance, la substance divine, qui se ramifie à l'infini.

Cependant il lui répugnait de faire sortir la matière du Verbe et de lui accorder les mêmes privilèges qu'à la forme, à l'esprit et à la lumière; il est visiblement embarrassé pour la loger dans son système. Il subtilise, il idéalise le monde autant qu'il peut et par l'élasticité qu'il prête au souffle et à la lumière il l'étend jusqu'aux limites du monde archétype; il est fâcheux pour lui de n'avoir pas connu l'éther, cette substance invisible, qui joue maintenant un si grand rôle dans l'explication des phéno-

[1] *De Trin. III*, p. 95 : *In summa, omnia quæ sunt in lege, sunt umbra corporis Christi.* p. 259 : *Tota lex est veluti mulier præegnans, vere nundum adepta filium.*

mènes de la chaleur et de la lumière. Dans sa physique, l'eau est l'intermédiaire entre le ciel et la terre, et il lui accorde cette place d'honneur, parce qu'il croit voir en elle une substance lumineuse; l'eau brille, elle réfléchit la lumière du dehors et s'unit avec elle en formant des images; elle est une lumière particulière, *splendor aquea*, qui se retrouve dans certaines planètes, par exemple, la lune; c'est la lumière lunaire, humide et refroidissante, par opposition à la lumière solaire, qui est ignée et desséchante.

Ces deux principes lumineux produisent en s'unissant, toutes les propriétés des corps; sans cette union, point de phénomènes, point de mouvement, point de saisons, point de vie sur la terre; toutes les propriétés des corps sont ramenées à quatre, distribuées en deux couples, s'équilibrant l'un l'autre; d'un côté, la double propriété d'absorber la chaleur et de se dessécher; de l'autre, celle de se laisser pénétrer par l'eau et de se refroidir [1].

La vie de l'univers est ramenée au jeu de deux forces.

Tout ce qui est au-dessus de la terre n'est autre chose que de l'eau évaporée ; l'eau, en se transformant en vapeur ou en esprit aérien, a rempli l'espace et formé les cieux inférieurs. Elle s'étend jusqu'aux limites du monde supérieur, où habite la gloire du Dieu suprême : là est le monde archétype.

[1] *De Trin. III*, p. 161 : *Terra est sine temperie creata. Ab aquis autem discoperta, est luce formata, dessicata de vocata arida: ob sui quoque densitatem impressum ab aquis frigus potenter retinens. Forma itaque substantialis terrae, sicut mixtorum omnium est ab aquae splendore et celesti luce. Principes in igne qualitates sunt caliditas et siccitas, in aqua frigiditas et humiditas. Earumdem sunt in coelo duo celestia fomenta, sol et luna.*

Il n'entre pas dans notre sujet d'étudier la physique de Servet, pas plus que sa physiologie, très-curieuse et, assure-t-on, remarquable pour le temps où elle a été écrite ; nous avons reproduit ces quelques notions sur l'univers, pour montrer comment Servet essayait de concilier son explication du monde avec le principe de l'évolution divine par l'intermédiaire de la lumière.

Il nous resterait à savoir ce que Servet faisait de ce dernier résidu qui n'avait rien de commun avec la lumière et pour lequel il professe un souverain mépris. La terre incapable de lumière, est comparée à un démon ténébreux : un certain mélange des éléments supérieurs lui prête seul un éclat étranger. Elle ne peut produire aucun son ni donner lieu à aucun souffle, jamais elle ne peut être transformée en eau ; inerte, retombant toujours sur elle-même, elle n'est qu'un bloc informe, à peine entamé par la puissante lumière céleste; elle a été maudite en Adam et donnée en pâture au serpent [1]. Servet épuise tous ses traits contre elle, je ne m'en étonne pas, le plus grand tort de la matière était sans doute de ne pas se prêter facilement à ses hypothèses cosmogoniques.

Cependant, malgré ce mauvais vouloir, Servet n'ose pas attribuer à la matière l'existence éternelle en dehors de Dieu ; dans un système qui part de l'unité et qui veut tout y faire rentrer, on ne peut pas établir en face de Dieu un second principe contraire. Servet se garde bien de faire

[1] *De Trin. IV*, p. 161 : *Aqua est cum suo splendere creata et terra informis. Terra luci renititur et quasi tenebrosus daemon est lucis incapax : aliorum vero elementorum connectio eam transformat et lucem facit. Aqua pura potest in vaporem et aereum spiritum tota abire, quasi in cœlum sursum. Terra vero nunquam, sed in cinerem revertitur et perpetuo deorsum.*

cet excès d'honneur à la matière après l'avoir à ce point abaissée ; il la traite comme un misérable résidu, mais il la fait rentrer malgré tout dans le développement divin ; la matière est sortie pure des mains de Dieu, c'est le diable qui l'a souillée, qui l'a corrompue jusqu'en ses profondes entrailles.

Aussi, toute cette exposition du monde se termine par la glorification de l'unité ; tout est un, s'écrie Servet, d'accord avec Trismégiste. L'universalité des choses existe dans une unité immuable ; les formes accidentelles changent, s'altèrent, s'effacent, mais leur type reste. Les corps ne sont que des manifestations éphémères de la pensée impérissable de Dieu. Platon enseigne dans le Timée que les corps n'existent pas en réalité ; ils ne sont que des apparitions passagères, des ombres fugitives dans lesquelles se fixe un moment l'idée éternelle ; le monde intelligible existe, il ne devient pas ; le monde sensible devient, il n'existe pas. Il n'y a de réel[1] dans les choses que les forces et les formes, et celles-ci n'existent réellement que dans le verbe. Cela seul existe, qui est immuable, donc, le verbe seul existe avec ses types éternels ; tout le reste est accident, ombre et illusion[2].

[1] Le mot *réel* est employé ici dans le sens de vrai, de vraiment existant.

[2] *De Trin. IV*, p. 148 : *Est ergo in sola mentis idea veritas et solus Deus veritas. Res temporales, ut ait Parmenides, sunt æternarum participes idearum, per quas referuntur ; eis tamen mutatis, mens divina non mutatur. Non magis est difficile, quam in Christo naturam humanam esse unum cum divina, et humanam olim transmutari, eadem semper divina manente.*

*Les anges. L'homme.*

Les anges et l'homme sont les créations les plus parfaites qui soient émanées du verbe ; à la vérité, ils ne diffèrent pas quant à leur nature du reste de la création ; l'étincelle de lumière qui forme leur intelligence brille également dans les choses et le souffle qui les anime soutient toutes les existences et vivifie l'immensité. D'où vient donc leur place dans la hiérarchie céleste? Servet n'a pas abordé directement la question, mais il la résout plusieurs fois incidemment ; l'homme et par suite l'ange, est supérieur au reste de la création, parcequ'il porte en lui-même toute la création, il est un monde en petit, un microscome, en ce sens, que toutes les formes du monde peuvent se réfléchir dans son esprit, comme dans un miroir, et y laisser leur trace ; il est un véritable verbe, mais seulement en image, la vie, le ressort supérieur, la force d'expansion lui manque ; il n'est qu'une copie en petit, mais il peut devenir une copie complète, et cela explique sa supériorité sur le reste de la création.

Cependant, il n'a pas reçu l'esprit véritable qui est dans le verbe, le Saint-Esprit, ou du moins s'il l'a reçu primitivement, il l'a perdu depuis et il n'a plus été animé que par un souffle inférieur. Quel est ce souffle et comment se distingue-t-il du souffle de Dieu? C'est ce qu'il est difficile de savoir. Servet établit une hiérarchie de souffles, comme il a établi une hiérarchie de formes.

*Le péché.*

Le péché existe dans notre système, mais il n'est pas né sur notre terre, il a ses racines dans le monde des éma

nations supérieures ; une terrible révolte a éclaté autrefois parmi les anges ; les rebelles se sont groupés autour de leur chef Satan et depuis lors ils livrent aux anges fidèles des combats incessants. L'orgueil a été la cause de leur révolte, ils ont voulu se soustraire à l'obéissance qu'ils devaient à Dieu et n'avoir d'autre maître qu'eux-mêmes[1].

Le démon n'a qu'une pensée, c'est de se substituer à Dieu et de souffler son esprit corrompu partout où vivait l'esprit de Dieu ; quand il a vu l'homme sorti pur du verbe dont il réflétait la glorieuse forme, il s'est jeté sur lui comme sur une proie digne de ses audacieux efforts ; pour accomplir son criminel dessein, il a appelé à son secours toutes ses armées ; c'est en vain que les bons anges ont essayé de défendre l'homme menacé, ce premier engagement leur a été fatal.

L'homme a succombé aux pièges de Satan déguisé sous la forme du serpent ; en écoutant le tentateur, Adam a participé à la révolte des anges, il s'est fait leur complice ; il a violemment chassé l'esprit divin et donné accès en lui à l'esprit du diable[2] ; une fois introduit dans la place, l'ennemi a largement profité de son avantage ; il s'est installé en maître dans notre corps qu'il a infecté dans toutes ses parties.

Le triomphe du démon ne s'est pas borné à ce premier succès. La lutte s'est étendue à la création tout entière et partout l'esprit de Dieu a été refoulé ou tout au moins,

[1] *De orbis perditione. Superbia imprimis est daemoni propria, quando quis sua pulchritudine elatus, quasi alter Deus, recusat Dei voluntati subjici, sed tamen, de se magna praesumat, quasi alter lucifer.*

[2] *De orbis perditione*, p. 360 : *Deum ille a nobis retraxit et serpentem induxit, duo maxima mala. — Ibid. Cor obtetat, cerebrum defraudat et sensus inebriat.*

comprimé. C'est un rude adversaire que le démon, il a failli ravir à Dieu l'empire du monde. L'œuvre entière du verbe a été compromise, la nature a été faussée ; les arbres poussaient tout seuls et donnaient des fruits abondants en Eden, sans exiger le moindre travail, les animaux vivaient en parfaite intelligence, les cieux étaient sans tâche[1]. Mais après le péché d'Adam, tout a été changé ; les démons se sont glissés partout, dans les arbres, dans les fruits, dans les aliments, dans les métaux, dans la lumière elle-même ; ils remplissent les airs où ils organisent la tempête, en un mot, ils se glissent partout. C'est une nouvelle création, la création du verbe Satan qui tend à se substituer à la première et s'efforce de la détruire en la bouleversant.

D'après cela, le premier homme n'a pas été simplement l'introducteur du péché dans le monde, son acte de révolte n'est pas seulement un précédent ; mais il nous a inoculé le mal et par là, il a été la cause efficiente de notre mort[2] ; aussi les générations sorties de lui sont appelées des générations adultères, des races de vipère ; notre chair, nos membres sont de vrais nids de serpents ; ils portent en eux un germe réel d'iniquité, ils sont tout pénétrés de la substance du démon[3].

[1] *Ibid. Nullae, si Adam non peccasset, fuissent tenebrosae nubes, nec horrenda fulgurum tonitrua, sed simplici rose irrorasset Deus terram, ex ascendente puro vapore, ut habet littera Genesis. Propter peccatum est orti ventis tempestas, in ipso paradiso.*

[2] *De orbis perditione*, p. 362 : *Adam est causa efficiens nostræ perditionis : quia ob ejus delictum facta est serpenti potestas, ut corporis et animi conceptionem in nobis causet et in ordinatur reddat omnes partes animæ nostræ, quandi nos suam scientiam docere incipit.*

[3] *De orbis perditione*, p. 386 : *In carne nostra et membris nostris est serpentis nidus, stimulus peccati, aculeus mortis, lex membrorum, an-*

La mort est la conséquence de cet assujettissement au démon. Servet distingue deux sortes de mort : une première mort qui détruit le corps et précipite l'âme dans l'enfer, où elle se trouvera un jour en présence du Christ: c'est la mort réservée aux enfants, aux payens et en général à tous ceux qui n'ont pas eu le bénéfice de l'œuvre du salut. La seconde mort est le châtiment de ceux qui ayant eu connaissance du bien et du mal et ayant été appelés par le Christ à la vie nouvelle de la lumière, seront restés sous l'empire du démon.

La première mort n'a rien de définitif, elle est un premier succès de Satan, elle n'est pas encore un triomphe. L'épreuve décisive a lieu lorsque l'âme, déjà malade, se trouve en présence du Christ; si elle ne s'affranchit pas alors, elle est à jamais esclave, elle est frappée d'une éternelle condamnation.

C'est à l'âge de vingt ans[1] que nous entrons dans cette période solennelle où notre sort doit se décider pour toujours; avant cet âge, nous n'avons pas conscience de nos fautes, nous n'en sommes pas responsables. Le dogme de la condamnation éternelle des enfants est une sacrilège invention de Satan, le baptême des enfants n'est pas un sacrement, c'est une institution dérisoire.

*gelus Satanæ. In nobis est radix germinans iniquitatem, genimen viperæ et serpentis. Præoccupante cognitionem serpente, causavit in nobis naturalem carnis apostatiam.*

[1] La vingtième année paraît aux yeux de Servet posséder quelque vertu mystérieuse, parce qu'il en est souvent fait mention dans l'Ancien Testament. Nomb. 14, 32. Ex. 30 et 28. Nomb. 26. Deut. 1.

*Le salut.*

Jésus-Christ est venu pour détruire l'empire du démon. Il fallait avant tout que le diable perdît le droit de mort qu'il a acquis sur nous depuis notre assujettissement volontaire, par un abus de pouvoir qui devînt le point de sa ruine. C'est la théorie d'un grand nombre d'anciens Pères de l'Église. En faisant mourir un innocent sur lequel il n'avait absolument aucun droit, le diable s'est placé hors la loi, il n'a plus rien à réclamer, il a perdu tous ses droits. L'intervention de Dieu est devenue légitime.

C'est là une explication du sacrifice volontaire de Jésus-Christ qui a été souvent reproduite dans l'Église. Servet la combine avec la théorie d'Anselme qui considère le sacrifice de Jésus comme la seule satisfaction possible pour l'offense faite à Dieu. La mort de Jésus-Christ a ainsi un double effet, elle ruine l'empire légal de satan et elle sauvegarde la justice rigoureuse de Dieu.

Du reste, le rôle de ce sacrifice se réduit à ce seul effet extérieur et légal; il ne faudrait pas y chercher une vertu intime propre à toucher les âmes et à les convertir; l'amour a peu de place dans un système qui repose sur une notion de Dieu métaphysique, sinon purement physique. Ce qui sauve les âmes, c'est de reconnaître en Jésus le vrai fils de Dieu, corporellement et substantiellement présent, tel que Servet nous l'a fait connaître dans ses livres sur la Trinité; cette connaissance n'est pas donnée à tout le monde; l'Église catholique toute entière, égarée par les sophistes, n'adore en Jésus qu'une divinité abstraite et illusoire; ceux qui, comme Servet, savent recon-

naître dans le corps de Jésus-Christ la substance du Verbe[1], possèdent la véritable doctrine que le Christ n'a pas complètement révélée à ses disciples, parce qu'ils n'étaient pas capables de la comprendre avant l'effusion du Saint-Esprit.

*La foi.*

Il est vrai que cette gnose supérieure n'est pas suffisante, elle n'est que la condition du salut; «ce n'est pas assez, dit Servet, de voir le vrai Christ par l'intelligence, il faut que le cœur le désire et se confie en lui comme son sauveur; la foi est même appelée un acte, une impulsion du cœur; mais il ne faudrait pas se méprendre sur la vraie portée de ce mot, ce n'est pas le sentiment du péché ou même la souffrance de l'âme qui nous jette dans les bras du Sauveur, c'est une sorte de fascination exercée par la lumière du Verbe. La foi n'est pas autre chose qu'une des forces innées à la lumière incréée; cette force, neutralisée par le péché, se retrouve intacte et toute puissante quand Jésus-Christ répand dans nos âmes une nouvelle mesure de lumière; alors la lumière intérieure rejoint la lumière du Verbe, et s'unit à elle, comme la flamme s'ajoute à la flamme en la pénétrant. La lumière de l'âme en se répandant dans la lumière du Verbe, s'y débarrasse

[1] *De regeneratione IV*, p. 532 : *Credo filium Dei esse Jesum Christum. Hæc est fides catholica, ad baptismum requisita, quæ trinitarios sophistas in regno bestiæ perpetuo latuit, ut nec crediderint unquam, nec credere nunc possint, Jesum Christum illum crucifixum esse verum filium Dei. — Ibid.*, p. 536 : *Doctrina Christi, fides Christi, regnum Christi, regeneratio Christi, omnia sunt ultima perfectione consummata et solis viris perfectis convenire possunt.*

des éléments impurs dont elle avait été saturée par le péché, s'y tamise et peu à peu se confond avec elle; ainsi l'harmonie primitive s'y rétablit et nos âmes rentrent dans le sein de Dieu [1].

Dans ce mouvement de deux forces convergentes, il est difficile de faire la part de l'homme; entre ces deux aimants qui s'attirent, quelle place et quelle influence peut-on accorder à la volonté? Malgré des emprunts fréquents faits à la doctrine et aux formules de l'Église, Servet reste conséquent avec lui-même; la lumière est tout, c'est elle seule qui agit en nous, ou plutôt nous n'en sommes que des manifestations; notre foi, nos pensées, nos vertus ne sont que des formes lumineuses [2].

On peut s'étonner qu'avec ces idées, Servet accorde une grande place à la pénitence, au baptême et à la Cène. Si, en effet, nos âmes sont poussées vers Christ par un ressort intérieur, si l'œuvre de notre régénération se réduit à la rencontre de deux forces, à quoi bon ces moyens moyens extérieurs de salut. Une fois que l'âme, purifiée par l'Esprit, est rentrée dans le sein de Dieu, quel besoin a-t-elle d'auxiliaires inférieurs?

[1] *De fide et justitia*, p. 299 : *Suastantia lucis est, quæ lux semper est actus, agitatio continua et lucis energia. Ejus modi vivens energia est fides vera et de substantia lucis.*

[2] *Tam animæ cognitiones quam morales ipsæ virtutes sunt omnes luminosæ formæ. In gratiam nostri est spiritus Christi Deo adglutinatus, ut ita se nobis communicat, et Deo nos adglutinat. — De regeneratione IV*, 582 : *Ab eximio illo increatæ lucis fulgore immutatur in spiritu nostro prior creatæ lucis forma, ipse que tum Christi integer spiritus adjungitur, sicut integra caro. Innovatio est ibi necessaria, cum esset ibi prior dæmonis pollutio, in clementis ipsis animae.*

Nous remarquons d'abord que la pénitence se réduit à un sentiment de terreur et à un acte de mortification; la conscience de notre révolte fait naître en nous la crainte du jugement de Dieu et une invincible répugnance pour Satan et comme notre corps est le siège du péché, nous commençons par le mortifier pour le préparer à recevoir l'Esprit de Dieu; la pénitence est donc un acte préliminaire, une préparation à la régénération.

Le baptême a pour but de purifier notre corps; l'eau consacrée a une vertu surnaturelle, elle pénètre notre chair, la nettoie des souillures du démon et de ce nid impur elle fait le temple de l'Esprit[1].

Ce corps devenu lumineux et comme autrefois formé d'une substance divine, le pain et le vin de la Cène sont chargés de le nourrir.

Ainsi, le baptême et la Cène complètent l'œuvre de l'Esprit; ils sont pour le corps ce que l'Esprit est pour l'âme, ils les purifient et les transforment en leur première et divine substance.

Telle est l'œuvre complète de la régénération; elle détruit l'empire du diable dans l'âme et dans le corps des croyants et rétablit l'Unité primitive.

[1] *De regeneratione*, p. 550 : *Quando in Christo quis ex aqua et flatu generatur, fit in eo flatus, Christi impressio, quaedam substantialis insertio, simulque accedit carnis cibus et sanguinis potus. Ita ex aqua et flatu nascimur, ac si Christus flatu oris sui in nobis flaret, mox in caena nos nutriens.* — P. 538 : *Qui Christo vivere vult, debet corpus illud peccati, ibi morituram, sub aquas in baptismo mergere et ibi cum sepelire : ut depositis ibi velut in sepulchro, peccatis et eo lavacro mundatis denuo ab aquis novus homo resurges ascendat et super aquas, a spiritu sancto elevetur.*

## CHAPITRE II.

### Sources du système de Servet.

Il y a de remarquables analogies entre le système de Servet et ceux des gnostiques; ceux-ci partent de la même nation de Dieu, considéré comme le βυθος, l'abîme insondable; pour expliquer les rapports de l'infini et du fini, ils admettent aussi un dédoublement en Dieu, se posant comme objet à lui-même; c'est par une série d'émanations que Dieu se déploie dans la création; depuis le degré le plus bas jusqu'au centre, tout se tient; c'est toujours le même être diversement modifié; les individus sont des formes suivant lesquelles l'absolu prend conscience de lui-même[1]. L'œuvre du Christ est assimilée à une pure fantasmagorie, Christ est un *Eon* supérieur qui vient rétablir l'harmonie troublée. Le caractère du péché est méconnu; la morale est ramenée aux pratiques ascétiques. La connaissance de cette philosophie est regardée par eux comme la science par excellence, la γνῶσις supérieure à la πιστις.

Ces traits généraux communs à tous les systèmes gnostiques se retrouvent exactement dans la doctrine de Servet, mais à côté de ces analogies remarquables, nous devons signaler quelques divergences. Chez les gnostiques, l'origine du mal et de la matière est la même; la matière est le siège et la cause du mal; le Dieu absolu, infini, n'est pas l'auteur de la ὕλη, parce qu'il ne peut être l'auteur du mal. Les plus modérés attribuent l'organisation de la matière à un Dieu inférieur qui est ou le Jéhovah de la Bible,

[1] Ce sont les propres expressions de M. le professeur Schmidt. Cours du semestre d'hiver, 1866.

ou un des derniers *Eons*. D'autres font du Démiurge un être hostile à Dieu, et rejettent l'ancien Testament[1]. Enfin le mélange du bien et du mal dans l'homme est expliqué, soit par une invasion de l'empire des ténèbres dans celui de la lumière, soit par un débordement du plérôme dans le monde matériel[2].

Chez Servet, nous ne trouvons rien de semblable, la matière est sortie de la substance divine; si elle est malfaisante et corruptrice, c'est parce qu'elle a été pénétrée du souffle impur des démons; elle n'est ni le mal, ni la cause du mal; l'unique coupable c'est Satan; le Dieu de l'ancien Testament est le vrai Dieu, la loi est respectée, la Bible prise au sérieux au moins quant à sa lettre.

Cette divergence n'est pas la seule; toute la mythologie payenne, conservée par les gnostiques, a disparu chez Servet; il ne craint pas de mettre le monde en contact avec le Dieu infini; la propagation de la lumière et du souffle suffit à tout expliquer.

Enfin, Servet ne cite pas une seule fois les gnostiques, on dirait qu'il les ignore absolument, bien qu'il soit familiarisé avec la littérature alexandrine et tout pénétré du génie spéculatif de l'Orient; nous pensons d'après cela, qu'il faut chercher ailleurs les sources où il a puisé les éléments de sa doctrine. Nous conclurons seulement du rapprochement que nous venons de faire qu'il était animé d'un véritable esprit gnostique, qu'il avait les mêmes pré-

[1] Bardesanes admet une matière éternelle, source du mal, mère de Satan. Voyez Matter, p. 305. — Pour Saturnin, Satan est à la fois esprit et matière. *Ibid.*, p. 285. — Basilide et Valentin admettent également l'éternité du chaos.

[2] Matter, *ibid.*, sect. 2, p. 61.

tentions que les gnostiques, qu'il a abordé les mêmes problèmes avec la même méthode et en partant des mêmes principes et qu'il est arrivé à des résultats analogues.

C'est à l'école platonicienne et néo-platonicienne que Servet a emprunté les traits principaux de sa philosophie; c'est à Platon, à Plotin, à Proclus, à Jamblique, à Macrobe, à Porphyre[1] qu'il demande ces principes panthéistes qui lui permettront de faire descendre Dieu sur la terre; il leur doit sa notion du Dieu un, dans lequel toutes les choses subsistent éternellement, celle du monde archétype ainsi que sa conception fondamentale de la lumière et de l'esprit, considérés comme des agents universels du Dieu caché; l'idée de l'opposition entre le Dieu qui existe seul et le monde qui devient toujours sans jamais arriver à l'être, est également platonicienne. Il emprunte tantôt à l'un, tantôt à l'autre de ces auteurs, il leur prend tout ce qui peut expliquer l'évolution de Dieu dans la création[2], il cite des fragments de leurs ouvrages, il les rapproche, il les donne comme des autorités. Du reste, il ne se rattache pas exclusivement à cette école, il va chercher dans l'antiquité tout ce qui peut confirmer et justifier sa manière de voir; c'est ainsi qu'il cite souvent Pythagore, Zoroastre, la Kabbale et Trismégiste. Il doit à Philon sa théorie du λογος, considéré comme l'homme type, l'homme primitif[3].

[1] Voir tout le livre quatrième du traité *Restitutio christianismi.*

[2] Voyez *Rest. chr.*, lib. IV, p. 145; *ibid.*, p. 148.

[3] Voyez Matter, *Histoire du gnosticisme*, p. 63. Exposition du système de Philon : L'image de Dieu est le λογος. Ce λογος demeure en Dieu ; car c'est dans son intelligence que l'Être suprême se fait les types ou les idées de tout ce qui doit s'exécuter dans le monde. Le λογος est donc le véhicule par lequel Dieu agit sur l'univers. Le λογος comme type et représentant de tous les esprits est appelé l'homme type et l'homme primitif.

A côté de ces autorités profanes et à-peu-près sur le même plan, Servet place le témoignage de la Bible. Job, Moïse, David, Salomon viennent prêter main forte à l'école platonicienne, aux Caldéens et aux Égyptiens. Servet, à l'aide de quelques passages qu'il interprête à sa façon fait des prophètes juifs les ancêtres du panthéisme, les pères de la gnose.

Telles sont les sources où Servet a puisé les éléments de son système; il n'entre pas dans notre plan d'examiner s'il a fidèlement reproduit la pensée des auteurs qu'il cite, surtout en ce qui concerne l'Ancien Testament, nous avons voulu seulement montrer quelles sont les autorités dont il a subi l'influence.

## CHAPITRE III.

### Appréciation du système de Servet.

Il ne peut y avoir aucun doute, selon nous, sur la manière dont il convient de caractériser un pareil système; c'est un panthéisme dépouillé de tout voile et qui s'affiche avec d'autant plus de naïveté qu'il croit servir la cause du christianisme; comme nous l'avons vu, tout procède substantiellement de l'Être suprême; nos corps, nos âmes, les cieux, les eaux, la terre, sont des productions de la lumière incréée, se prolongeant et s'objectivant en lumière créée. Tout est un, tout est Dieu, voilà le résumé de cet enseignement.

Toute sa théorie se ramène, du reste, à quelques hypothèses inadmissibles et à quelques assertions contradictoires.

Tout d'abord, la notion qu'il a de Dieu n'est qu'une pure fiction; dire que Dieu est au-dessus et en-dehors de toute substance, c'est ne rien dire; quand on a confondu Dieu avec le non-être, on n'a pas fait avancer la question d'un pas; on a seulement mis en avant un terme de plus et une idée incompréhensible. L'esprit ne peut pas se contenter de cette négation et aussitôt il se hâte d'affirmer Dieu sous une autre forme, cette fois saisissable et réelle; de l'ombre informe et immobile, Servet fait tout-à-coup jaillir la lumière. Qu'a-t-il gagné à cette opération magique? Il a, quoiqu'il s'en défende, créé en Dieu un nouveau Dieu et celui-ci est le véritable, l'autre n'est rien.

En supposant que l'on veuille admettre l'existence de ce Dieu-Verbe, tel que Servet le définit, il est impossible de comprendre comment le monde extérieur soit tout armé de ce Verbe; au fond, cette évolution repose sur une analogie tout-à-fait superficielle entre la lumière incréée et la lumière créée, entre l'esprit et le souffle; si ténue que soit la lumière, si subtil que puisse être le souffle, il restera toujours entre l'esprit et la matière un abîme qu'aucune série d'émanations et de dégradations ne saurait combler. Il était peut-être très-habile d'attribuer à l'idée et à la matière une origine commune dans une même substance divine; cela est hardi et ingénieux, et admirablement inventé pour la plus grande gloire de l'Unité; mais cette prétendue synthèse de l'idéalisme et du matérialisme se réduit à un accouplement monstrueux que la raison rejette absolument; Servet est le jouet d'une illusion; cette illusion est née d'une observation juste, mais incomplète des phénomènes de l'esprit; il est très-vrai que nous recevons en nous les images du dehors et que

notre esprit ne s'enrichit et ne se développe que par son contact avec le monde extérieur; la création, avec ses lois, ses phénomènes, ses forces, avec l'inépuisable richesse de ses mouvements est l'institutrice de l'intelligence; mais ce que la nature ne nous donne pas, c'est la faculté même de raisonner, qui nous appartient et qui lui manque; elle ne nous fournit que les matériaux; notre esprit les dispose ensuite et les combine en vertu d'une puissance qui lui est propre et qui suffit pour la distinguer de la matière. Servet croit nous faire beaucoup d'honneur en nous appelant «un monde en petit;» il a raison, mais il ne voit pas en quoi réside cet honneur, il s'arrête au fait extérieur, qui lui paraît prodigieux, et il ne réfléchit pas que le vrai prodige, c'est que nous puissions prendre conscience du monde. Cette opération finale et toute spirituelle lui échappe, et grâce à cette naïve simplification, il arrive à son Unité fondamentale; du reste, l'intelligence n'est pas tout; ce qu'il faut expliquer, c'est l'existence du *moi* humain en face de Dieu; nous ne sommes pas de simples mécanismes, même pensants, nous sommes surtout des volontés, de véritables puissances; il est vrai que les hommes font souvent un singulier usage de leur puissance, ils réduisent leur personnalité à si peu de chose, qu'ils semblent prendre à tâche de s'identifier avec le reste de la création, mais cette abdication même prouve l'abus qu'ils ont fait de leur liberté, car le désordre qu'elle produit dans la vie individuelle ou dans la vie sociale est tel qu'il ne peut s'expliquer que par l'intervention de la volonté humaine. Nous nous sentons tous responsables, nous avons une vie à régler, notre destinée est dans nos mains; qu'est-ce à dire, sinon que notre esprit

ne peut pas être considéré comme une partie de la nature.

Sans doute, Servet affirme en passant la liberté humaine, mais tout son système contredit cette affirmation, son principe panthéiste s'y retrouve sous tous les mots du langage chrétien; le péché y reste inexpliqué et inexplicable. Une rupture a eu lieu dans la substance divine; Dieu s'est séparé de lui-même et ses membres disjoints sont entrés en lutte les uns avec les autres; quelle invraisemblance! si tout est Dieu, pourquoi y a-t-il quelque chose en-dehors de Dieu? Servet voit bien la difficulté; qui ne la verrait? Mais il ne se croit pas tenu de tout expliquer, il a une notion supérieure des choses, une γνῶσις à l'usage des intelligents, les détails ne le regardent pas; il essaie cependant de se débarrasser du problème en en laissant la solution aux anges qui ayant assisté à la révolte de Satan, doivent en savoir là-dessus plus long que nous; mais la difficulté n'est que reculée, la contradiction reste entière et elle suffirait à elle seule pour ruiner tout le système. La question du mal est au fond de tous les problèmes philosophiques; elle est la pierre de touche des religions et des philosophies; tout système qui ne la résout pas est condamné par cela même.

Quand on veut donner une explication rationnelle des choses, il ne faut pas seulement présenter une solution du problème du mal compatible avec la notion que l'on a de Dieu; il faut aussi pouvoir concilier avec cette notion l'existence de la matière et sur ce point encore, Servet a complètement échoué; il attribue la création du monde objectif à une certaine dégradation de lumière et par là, il croit lui avoir donné une existence réelle dont le principe

est en Dieu. Mais cette matière est si subtile, si élastique, si éthérée qu'elle finit par n'être plus qu'un mouvement incessant de formes, dont les types seuls existent réellement en Dieu [1]. Il veut la faire sortir du verbe par émanation, aussi n'y retrouve-t-il pas autre chose que le verbe, c'est-à-dire une abstraction. Ici, il n'y a pas contradiction dans son système; ses conclusions sont bien conformes à ses prémisses, mais il a fait disparaître précisément le fait qu'il faut expliquer; il a escamoté le monde réel, pour laisser subsister son monde à lui, le monde archétype, et si l'on songe que Dieu lui-même est réduit à une pure virtualité, on se trouve en face d'une fantasmagorie universelle.

Pour mettre le comble à tant d'obscurités, le verbe s'incarne miraculeusement dans le sein de la vierge Marie. Voilà donc le Dieu insaisissable de Servet tout entier renfermé dans un corps humain, devenu visible, palpable.

La foi des chrétiens a désormais trouvé son véritable objet; elle ne s'adresse plus à une divinité abstraite, qui n'existe que dans l'imagination de nos sophistes; elle voit Dieu tout entier présent dans le corps du Sauveur; l'évolution divine est alors terminée; ainsi une spéculation qui s'annonçait comme très-profonde et très-hardie aboutit à une grossière idolâtrie.

D'accord avec lui-même, Servet méconnaît le caractère moral de l'homme; nos affections, nos vertus, nos vices ne sont que les effets de forces extérieures qui agissent en nous, ou plutôt, nous ne sommes nous-mêmes que des manifestations inconscientes de la pensée divine,

[1] On se souvient que pour lui le monde sensible n'est qu'une ombre, une illusion.

nos corps sont de simples machines que divers fluides traversent et pénètrent, entretenant en eux la lumière et la vie ; l'âme n'est qu'une portion du souffle total combiné avec la lumière du Verbe. Au lieu de l'effort courageux vers le bien, nous avons l'apathie morne et désespérée, l'étouffement et la mort sous les mille pressions des démons ; tout infectés dès notre naissance par ce germe d'iniquité et d'impureté qu'Adam a transmis à la race, nous n'avons qu'à nous résigner à notre triste condition ; nous sommes tout aussi passifs dans le relèvement que nous l'avons été dans l'abaissement, la lumière du Christ pénètre dans nos âmes et y purifie la lumière intérieure souillée par le péché, le baptême a la vertu et l'efficace d'un bain miraculeux ; le pain et le vin de la Cène sont une véritable nourriture magique. La régénération est donc abaissée aux proportions d'une purification, qui s'opère en quelque sorte en dehors de l'homme et à son insu. La grâce chrétienne ne coûte plus ni larmes ni efforts, ce n'est plus cette rosée que Dieu fait descendre dans les âmes tourmentées par le péché et avides de sanctification. Non, c'est un fruit qui tombe tout seul de l'arbre divin aux pieds de ceux qui saluent en Jésus le vrai fils de Dieu ; enfin la morale est réduite à un ascétisme tout extérieur, qui n'exige aucun sacrifice, puisque le baptême et la Cène sont chargés d'entretenir le corps dans un état parfait de purification.

Voilà donc à quoi se réduit ce système si péniblement élaboré. Un Dieu virtuel, une évolution incompréhensible de ce Dieu, une matérialisation de la pensée, une grossière incarnation du verbe, un monde fantastique, un salut artificiel et mécanique, telle est la substance de cette

gnose supérieure par laquelle Servet voulait renouveler le christianisme et sauver le monde.

Quant à la méthode de Servet, elle est on ne peut plus imparfaite, le sens historique lui fait complètement défaut, la Bible n'est pour lui qu'un arsenal de textes; son exégèse est inintelligente, elle s'attache brutalement à la lettre et ne la dépasse jamais. L'esprit de critique lui fait défaut, le mauvais goût domine partout, sa science n'est qu'une froide et stérile érudition. Il serait intéressant de l'étudier à ce point de vue, surtout en cherchant à faire la part de son siècle dans cette œuvre scolastique; mais pour cela il faudrait retracer sa vie, reconnaître les influences qu'il a subies dans l'école, dans la société, dans l'Église; ne pouvant viser si haut, il a fallu nous borner à l'étude de son système tel qu'il se présente à nous sous sa forme dernière dans son livre intitulé : *Restitutio christianismi*, et nous contenter d'apprécier l'œuvre en réservant notre jugement sur l'auteur et sur l'homme. Nous conclurons donc en disant que l'effort brillant mais stérile de Servet n'a abouti qu'à reproduire l'antique philosophie panthéiste de l'Orient et à refaire une gnose un peu plus simple, mais aussi arbitraire et aussi creuse que l'ancienne. La philosophie chrétienne n'y a pas plus gagné que la véritable science; et de cette élucubration à la fois grandiose et puérile, il n'est resté qu'un monument presque oublié de courage et de franchise. C'est peu si l'on veut, mais c'est assez pour que la mémoire du penseur au moins ait droit à notre respect.

## THÈSES.

1. La raison ne peut pas démontrer l'existence de Dieu ni démontrer son essence.

2. La raison admet l'existence de Dieu, comme le premier des axiômes. Elle ne peut douter de Dieu sans ébranler le fondement même de toute vérité.

3. Le Dieu des idéalistes n'est qu'une illusion.

4. Le Dieu des matérialistes (la matière active) est rejeté par la conscience.

5. La raison peut concevoir Dieu comme un être souverainement libre et intelligent. Le cœur et la conscience de l'homme réclament un tel Dieu. Le spiritualisme chrétien peut seul sauver le monde.

6. Le péché n'est pas un principe extérieur au moi; nous ne sommes pas soumis au péché comme la matière à la force, notre volonté intervient dans nos chutes, comme dans nos relèvements.

7. Le christianisme n'est pas un système philosophique ou dogmatique, il est une histoire, un fait, une bonne nouvelle; mais toute philosophie, pour être complète, doit rendre raison des faits moraux mis en évidence par le christianisme.

8. Jésus-Christ en nous proposant comme idéal la perfection dans la charité, a mis en évidence l'étendue et la force de notre péché. Il a révélé l'homme à lui-même, il l'a créé une seconde fois.

9. Jésus-Christ est pour les peuples comme pour les individus, la source de toute justice et de toute liberté.

10. Le chrétien qui a trouvé en Jésus-Christ son sauveur et le sauveur de l'humanité ne doit pas redouter les recherches de la critique. La vérité, fondée sur l'observation des hommes et de soi-même, n'a rien à craindre des résultats d'une étude consciencieuse, intelligente et approfondie des Livres saints.

Vu,
Strasbourg, le 21 janvier 1867,
Le Président de la soutenance,
T. COLANI.

Permis d'imprimer,
Strasbourg, le 23 janvier 1867,
Le Recteur,
A. CHÉRUEL.